01 2012

¿Cuántas historias del trabajo? Hacia una teoría del capitalismo poscolonial

Sandro Mezzadra

Traducción de Marcelo Expósito

‘Capitalismo cognitivo’ y ‘trabajo cognitivo’ han sido conceptos cruciales en los debates críticos recientes sobre el capitalismo contemporáneo. Se intenta, a través de ellos, comprender la relevancia estratégica que el conocimiento tiene para la acumulación del capital, desde el punto de vista de la composición del trabajo implicada en la producción de dicho conocimiento. Desde el inicio de estos debates, estuvieron en juego asuntos tan importantes como la precariedad, las redes y las transformaciones del Estado de Bienestar. Una de las críticas más extendidas que se ha dirigido a los conceptos ‘capitalismo cognitivo’ y ‘trabajo cognitivo’ gira en torno a las teorías de la ‘división internacional del trabajo’, de acuerdo con las cuales el capitalismo y el trabajo pudieran haberse vuelto ‘cognitivos’ en Occidente, pero en ‘gran parte del mundo’ seguiría siendo industrial o incluso se caracterizaría por las formas ‘tempranas’ de extracción de la llamada ‘acumulación primitiva’.

Este ensayo puede leerse como una contribución a dicho debate. El concepto de ‘capitalismo poscolonial’ que se propondrá en las páginas siguientes debe entenderse como suplementario de los debates sobre el concepto de ‘capitalismo cognitivo’, pero sugiere al mismo tiempo algunas importantes modificaciones a éste. Empezaré con una crítica de la teoría de los ‘estadios’ en el desarrollo capitalista —que recientemente han planteado varios teóricos poscoloniales— para sostener que uno de los rasgos cruciales de las transiciones globales del capitalismo consiste en una especie de trastorno geográfico, en su mezcla continua de escalas de acumulación, desposesión y explotación. Esto significa que las grandes divisiones espaciales entre el centro y la periferia, el Norte y el Sur globales o el Primer y el Tercer Mundo se ven crecientemente puestas en entredicho y desestabilizadas. Ello tiene consecuencias importantes a propósito de los debates actuales sobre el capitalismo y el trabajo cognitivos. Por un lado, el concepto de capitalismo poscolonial abre un espacio en el que el papel de las economías y la producción del conocimiento puede ser analizado críticamente mucho más allá de las fronteras de ‘Occidente’, puesto que un rasgo distintivo del capitalismo contemporáneo es su alcance global. Por otro lado, señala cómo sobresalen nuevas formas de extracción y de ‘acumulación primitiva’ también en los anteriores centros metropolitanos de la modernidad colonial. De manera más general, el concepto de capitalismo poscolonial subraya la existencia de diversas escalas, lugares e historias en el seno de la estructura del capitalismo global, lo que lleva a la necesidad de matizar aquellas teorías del capitalismo y del trabajo cognitivos que con demasiada frecuencia parecen ser indiferentes a esta heterogeneidad espacial y temporal.

En las páginas siguientes intentaré contribuir a este debate en curso poniendo a prueba y reelaborando los conceptos marxianos de trabajo vivo, fuerza de trabajo y trabajo abstracto. Lo haré comprometiendo mi argumento con la historia global del trabajo y la crítica poscolonial tal y como ha sido expresada en particular en el libro de Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe [Provincializar Europa]*[1]. No sólo porque el segundo capítulo de su libro (“The Two Histories of Capital” [Las dos historias del capital]) es una lectura provocadora del concepto marxiano de trabajo abstracto, sino más aún, porque el libro en su conjunto permite enmarcar el debate sobre el trabajo y el capital en un horizonte más amplio, en el cual está en juego nuestra comprensión de qué son tanto la ‘modernidad’ como la geopolítica de la producción de conocimiento.

1. La multiplicación de la modernidad

Entre otras cosas, *Provincializing Europe* se puede leer, en efecto, como una poderosa intervención en los debates sobre la 'modernidad' que desde la década de 1970 —es decir, y no por casualidad, desde el inicio del debate sobre la 'posmodernidad'— han adquirido nuevos significados y matices. Durante las últimas tres décadas, la modernidad ha sido puesta en entredicho y desplazada tanto en sus coordenadas temporales como espaciales, en particular por la crítica poscolonial. Y me parece que esta nueva mirada sobre la modernidad que han producido los estudios poscoloniales es una de sus contribuciones básicas a nuestra comprensión crítica de la historia y del presente. Me gustaría extenderme aquí en lo que llamaría la imaginación geográfica que alimenta y guía esta nueva mirada.

Uso los términos 'imaginación geográfica' teniendo en mente al joven narrador indio del libro de Amitav Ghosh *The Shadow Lines [Las líneas de sombra]*, quien critica a su primo por dar por hecho qué es el espacio, el lugar y la geografía. "Un lugar no existe sin más", le dice, "sino que ha de ser inventado en tu imaginación"[2]. Ni que decir tiene que el propio Ghosh ha ofrecido maravillosos ejemplos de esta imaginación geográfica: ¡la modernidad tal y como se refleja en el espejo del "mar de amapolas" surcado por el navío de esclavos *Ibis* se nos muestra bien distinta a la que se comenta en las páginas de los libros de Jürgen Habermas o Marshall Berman! Recortada sobre el telón de fondo del mercado de opio y de trabajadores, durante los años que anteceden a las guerras del opio, Ghosh muestra una modernidad que surge de un espectacular entrelazamiento y mixtura de razas, pueblos y lenguas en las aguas de océanos y ríos, lo cual deviene en un proceso de continua reformulación espacial de la historia moderna. La multiplicidad de lenguas habladas por la tripulación y los pasajeros del *Ibis*, del lascar al zubben, del hindi al bhojpuri, se inscribe en el inglés propio del autor, planteando un reto a la norma que establece la homogeneidad de las lenguas nacionales modernas, e instalando así la *traducción*, más allá del dominio lingüístico, en el centro de la modernidad 'global'[3].

La dimensión 'global' de la modernidad desde sus inicios es hoy ampliamente reconocida y estudiada por una gran variedad de enfoques históricos, desde la teoría del sistema-mundo hasta las historias poscoloniales. El trazado de fronteras geométricas en el mapa europeo, la nueva geografía política que surge con el estado moderno, fue desde sus comienzos inseparable de las cartografías coloniales e imperiales que abarcaron al mundo entero, como ha enfatizado en particular Étienne Balibar[4]. Esta doble organización del espacio político —añade Carlo Galli en un libro notable sobre los 'espacios políticos'— ha sido siempre, en efecto, "un campo de batalla, un escenario de conflicto": "Las energías subjetivas emergen del espacio político moderno", escribe Galli, "provocando que sus geometrías cambien y, lo que es más importante, movilizando esas geometrías de tal manera que puedan quedar abiertas a una dimensión específicamente universal. Estas dimensiones no son, en principio, vehículos para el ordenamiento espacial. Al contrario, tienen la capacidad de destruir y clausurar el espacio político"[5].

Mientras que el ensamblaje de cartografías nacionales, coloniales e imperiales ha sido impugnado por distintos movimientos subjetivos y luchas sociales en Europa, se ha visto desafiado también por muy diferentes formas de resistencia y negociación en la frontera colonial e imperial, a pesar de sus modos 'necropolíticos' de extracción, genocidio y explotación altamente racializados y generizados. En su último libro, Michael Hardt y Antonio Negri ofrecen una impresionante descripción de las tensiones que se derivan de esta dimensión constitutiva de la resistencia en el seno de la estructura misma de la modernidad, la cual se nos muestra, en su análisis, como internamente fracturada por las fuerzas de la 'antimodernidad' y

constitutivamente abierta a una posible ‘altermodernidad’[6].

Se considera habitualmente que la contribución más importante de los estudios poscoloniales a nuestra comprensión de la modernidad reside en su multiplicación de las modernidades, en su descubrimiento de vías y experiencias alternativas de modernización[7]. Si bien estoy de acuerdo en que este punto es importante, lo que ahora me interesa es profundizar en el significado de estas múltiples modernidades, de la trasposición misma del singular ‘modernidad’ al plural ‘modernidades’. Siguiendo el libro germinal de Sybille Fischer sobre Haití y las culturas de la esclavitud en la era de la revolución, un primer punto importante desde esta perspectiva es que la pluralización de la modernidad nos ayuda a entender la modernidad misma no en los términos habermasianos de un “proyecto incompleto”, sino más bien como un campo en litigio. Las revueltas y revoluciones de esclavos que tuvieron lugar en el Caribe en la década de 1790, escribe Fischer, fueron también “una lucha en torno a qué significa ser moderno, quién puede reclamarse tal y sobre qué fundamentos”. En segundo lugar, y quizá lo más importante aquí, debemos tener en mente que “la heterogeneidad es una condición congénita de la modernidad, y que la pretendida pureza de la modernidad europea es una teorización a posteriori o quizá forma parte de una estrategia para establecer la primacía europea”[8].

Es esta pretendida pureza, esta supuesta homogeneidad de la modernidad europea, lo que permite inventar la “figura imaginaria” de Europa que, como escribe Chakrabarty al comienzo de *Provincializing Europe*, permanece profundamente enraizada en “las formas de cliché que adoptan algunos hábitos cotidianos de pensamiento”[9]. Estos hábitos de pensamiento continúan moldeando discursos políticos y teóricos en la era de la globalización. Europa como “figura imaginaria” resume una configuración compleja de conocimiento y poder que caracteriza materialmente la modernidad y sus discursos como formas poderosas de *interpelación*, por utilizar el lenguaje de Louis Althusser. Sanjay Seth, por ejemplo, ha mostrado —en su libro pionero sobre la educación occidental en la India colonial— que lo que está en juego en estas formas diversas de interpelación es nada menos que la constitución del sujeto[10]. Resulta ocioso decir que la educación es un campo estratégico para investigar los efectos de la modernidad como interpelación, en especial porque se encuentra constitutivamente ligado a la formación de la *ciudadanía* y a la definición y legitimación de sus jerarquías y fronteras, tanto internas como externas. Esto nos lleva a la simultánea existencia del ciudadano metropolitano y el sujeto colonial en el marco legal de los imperios europeos entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. (Se trata de un punto analizado de forma breve pero efectiva en *Provincializing Europe* mediante una referencia a *Consideraciones sobre el gobierno representativo* de John Stuart Mill, quien confinaba a “indios, africanos y otras naciones ‘ineducadas’ a una imaginaria sala de espera de la historia”.)

2. *Neue Sachlichkeit*

Para poder funcionar como interpelación, la modernidad, sus conceptos y discursos tienen que ser enmarcados según un código *abstracto*, de acuerdo con la lógica de lo que el historiador alemán Reinhart Koselleck ha denominado "singulares colectivos". El análisis desarrollado por Koselleck —combinando propuestas que derivan de Carl Schmitt y Walter Benjamin, trazando un paralelismo perfecto con la crítica del 'historicismo' por parte de Chakrabarty— señala un proceso de subsunción, en el tiempo homogéneo y lineal del progreso, de la multiplicidad de temporalidades que es constitutiva de una experiencia histórica. Lo cual se convierte progresivamente en el esqueleto temporal de los principales conceptos políticos e históricos de la modernidad[11].

La conciencia acerca de la 'artificialidad' de esta imagen de progreso se difundió bastante durante los años de lo que Koselleck consideraba el *Sattelzeit*, la era del umbral de la modernidad, alrededor de la Revolución Francesa, durante la cual tuvo lugar este proceso decisivo de temporalización de los conceptos políticos. En su 'metacrítica' de la *Crítica de la razón pura* de Kant, Johann Gottfried Herder escribió en 1799: "En efecto, cada cosa cambiante alberga en sí misma la medida de su propio tiempo. [...] Podemos por tanto decir, con una expresión no por atrevida menos exacta, que una multiplicidad infinita de tiempos coexisten en el universo al mismo tiempo [*es giebt also (man kann es eigenlich und kühn sagen) im Universum zu einer Zeit unzâhlbar viele Zeiten*]. El tiempo que imaginamos como medida de todas las cosas es sólo una proporción de nuestras ideas [*es giebt also (man kann es eigenlich und kühn sagen) im Universum zu einer Zeit unzâhlbar viele Zeiten*] [...] en cierto modo, sólo una visión [*Wahnbild*]"[12].

Profundamente influenciado por Spinoza, influenciando a su vez profundamente el desarrollo del romanticismo, en especial a través de sus escritos sobre el lenguaje, la poesía y el espíritu nacional, Herder no se puede considerar un representante de lo que pudiéramos entender, siguiendo a Koselleck, como la modernidad dominante. Sin embargo, sería erróneo pensar, como hacen muchas críticas simplistas, que la propia modernidad dominante, digamos en la línea que va desde Hobbes hasta Hegel, no era consciente de esta multiplicidad de tiempos (lo que significa una multiplicidad de experiencias, formas de vida y de pertenencia, 'de habitar el mundo'). Es más cierto lo contrario: el movimiento de constitución de los conceptos modernos como 'colectivos singulares' está modelado por una tensión inherente, por un proceso de apropiación y de sincronización de esta multiplicidad de tiempos en el interior del tiempo 'homogéneo y vacío' del estado y el capital. Y, una vez más, lo que está en juego en esta tensión es la *producción de subjetividad*.

He introducido los términos 'estado' y 'capital' porque el movimiento de subsunción de temporalidades heterogéneas y de experiencias de vida en un código homogéneo y lineal refleja muy bien algunos rasgos esenciales de ambos conceptos y de ambas estructuras. El estado y el capital constituyen el marco de referencia omniabarcante de los conceptos políticos e históricos modernos; constituyen de por sí los principales poderes capaces de delinear el campo de experiencia social y cultural. En breve, podríamos decir que 'ciudadanía' y 'trabajo' son los nombres de la subjetividad bajo la dominación del estado y el capital respectivamente. Hay, por supuesto, un nexo estructural entre la ciudadanía y el trabajo, que ha sido investigado históricamente, por ejemplo, en el caso de Estados Unidos por estudiosos como David Montgomery y Evelyn Nakano Glenn[13]. El estatuto del trabajo (el 'trabajo libre' tal como fue imaginado y construido por la doctrina legal de la libertad de contratación) estuvo ligado desde los primeros momentos de la República al estatuto de ciudadanía, al reconocimiento de la plena ciudadanía adulta. Se puede decir lo mismo de Europa occidental, más allá de diferencias puntuales en la periodicidad del proceso o en la violencia de los conflictos que lo acompañaron.

Mientras que la ciudadanía surgía como un marco legal y político abstracto derivado de un proceso de trastorno de las múltiples pertenencias 'concretas', el trabajo asalariado 'libre' se imaginaba disociado de cualquier lazo que no fuera el económico entre el empleador y el empleado. Emergía así una nueva objetividad, una *neue Sachlichkeit*, por tomar prestado un término que tanto Marx como Weber emplearon en sus análisis del capitalismo, anticipando así un movimiento artístico bastante importante de la década de 1920. Y esta nueva objetividad, tal y como nos recuerda Chakrabarty cuando cita y discute a Marx en *Provincializing Europe*, era espectral, una objetividad 'fantasmática'[14]. Se suponía reflejada en posiciones de sujeto específicas, las del ciudadano y el trabajador.

Por hacer breve y fácilmente comprensible una historia que es larga y compleja, se puede decir que la díada ciudadano-trabajador asumió un carácter dominante en todo el mundo después de la Segunda Guerra Mundial, ya fuera en el periodo estajanovista de la Unión Soviética, en el auge de las ciudades industriales estadounidenses como Flint o Michigan, o en el sujeto trabajador disciplinado de los Planes Quinquenales de Jawaharlal Nehru en India. En 1950, T.H. Marshall facilitó una especie de conceptualización formal de este esquema diádico desde el punto de vista del desarrollo de la ciudadanía, delineando un balance de lo que Antonio Negri describió eficazmente como un prolongado proceso de constitucionalización del trabajo. El reconocimiento —y al mismo tiempo la mistificación— del poder del trabajo (de la clase trabajadora industrial organizada) se convirtió en 'Occidente' en la base de nuevos 'derechos sociales' y de una nueva 'constitución material', que Étienne Balibar define como la constitución del 'estado social-nacional'[15].

Kalyan Sanyal ha mostrado, en su importante libro reciente sobre el capitalismo poscolonial, cómo la nueva configuración del conocimiento y del poder que sostenían esta constitución interpelaba una vez más al mundo no-occidental mediante el 'desarrollo' en tanto que formación discursiva. La eficacia material de la interpelación mediante esa formación discursiva estriba en cómo presenta la generalización del trabajo asalariado como una condición para la completa extensión de la ciudadanía nacional (y por tanto para hacer efectiva la soberanía, que las luchas anticoloniales por la independencia se habían planteado como un asunto fundamental)[16]. Si bien las condiciones materiales tanto del 'estado social-nacional' como del estado desarrollista se han visto desafiadas y trastocadas por las políticas y retóricas 'neoliberales' durante las últimas tres décadas, basta con observar la importantes experiencias de los recientes gobiernos 'populares' en América Latina para apreciar cuán profundo sigue siendo el vínculo entre ciudadanía y trabajo asalariado a la hora de modelar la imaginación política, especialmente en la izquierda[17].

Volvamos ahora a la tensión violenta que caracteriza a la relación entre, por un lado, tales conceptos, estándares y normas abstractas —como la ciudadanía moderna y el trabajo asalariado 'libre'—, y, por otro lado, la multiplicidad de tiempos que es constitutiva de la 'vida'. Pienso que el segundo capítulo de *Provincializing Europe* es uno de los análisis más agudos y originales de esta relación, y considero que el marco teórico desarrollado por Chakrabarty tiene validez más allá del ámbito del capital y el trabajo, en el sentido de que puede servir para investigar de forma crítica la modernidad en general. Resumir su argumento y discutirlo en detalle queda fuera del alcance de este ensayo. Conformémonos con decir que la relación entre lo que Chakrabarty llama "Historia 1" ("un pasado que el capital mismo propone como su precondición"[18]) e "Historia 2" (la serie de historias y pasados que no son propuestos por el capital mismo pero que pueden no obstante convertirse en 'antecedentes' y elementos constitutivos de la relación capitalista) *no* debe interpretarse como una relación dialéctica, lo que significaría tomar la Historia 2 como "un Otro dialéctico de la lógica necesaria de la Historia 1"[19]. El concepto de subsunción (podríamos decir 'captura') parece ser más adecuado para describir lo que esta relación pone en juego, pues facilita una clave teórica al problema básico del que Chakrabarty se ocupa, es decir, "el hecho de que el capitalismo global [podríamos añadir: así como también la modernidad global] muestra algunas características comunes, aun cuando cada instancia del desarrollo capitalista [cada instancia de la 'modernización'] tiene una historia única"[20].

Mi interpretación de la respuesta que Chakrabarty ofrece a los problemas que surgen de este hecho es bastante sencilla. Por decirlo de manera esquemática: la 'Historia 1' da cuenta de las 'características comunes' del capitalismo, mientras que el *encuentro* (con las colisiones, la violencia y las catástrofes que este encuentro produce) entre la 'Historia 1' y la 'Historia 2' da cuenta de la singularidad de cada historia del desarrollo capitalista. Esto tiene consecuencias importantes para nuestra lectura de las 'coordenadas espaciales' de la

modernidad, puesto que la historia de ésta sólo puede ser reconstruida desde la multiplicidad de puntos de vista (de localizaciones) que corresponden a la multiplicidad de 'encuentros' entre la 'Historia 1' y la 'Historia 2'.

Al mismo tiempo, es necesario tomar en cuenta el hecho de que estos encuentros no se reducen al 'érase una vez' de lo que pudiera describirse (pienso aquí en cómo Marx analiza la llamada acumulación primitiva en el Tomo I de *El Capital*) como la 'prehistoria' del capitalismo y la modernidad: más bien se repiten cada día y en todas partes del mundo (y se podría añadir que la propia 'Historia 2' se reproduce continuamente sobre bases totalmente nuevas debido a la multiplicidad de tiempos que se entrecruzan con el presente)[21]. Y pienso que esta idea problematiza la posibilidad misma de considerar las 'modernidades alternativas' como constituidas de una vez por todas, con características distintivas y estables que compondrían su especificidad 'cultural'. La continua repetición del encuentro entre la 'Historia 1' y la 'Historia 2' abre un especio teórico en el que la contestación a la modernidad, la "lucha en torno a qué significa ser moderno, quién puede reclamarse tal y sobre qué fundamentos", en los términos de Fischer ya citados, necesita ser investigada críticamente e interrogada políticamente. Es precisamente desde el interior de este espacio teórico que planteo la pregunta propuesta en el título de este ensayo: *¿cuántas historias del trabajo?*

3. El capitalismo y la producción social de la diferencia

Aceptar el reto de 'provincializar Europa' tiene importantes consecuencias para los estudios sobre Europa. Una vez que desestabilizamos la primacía europea sobre la modernidad, ha de dirigirse una mirada nueva hacia la propia historia europea, para descubrir por ejemplo cuán contestado, limitado y contradicho ha sido también en Europa el despliegue de los estándares modernos de ciudadanía y trabajo asalariado 'libre'. La existencia de lo que todavía se sostiene ampliamente que es la 'relación laboral normal' —lo que significa la hegemonía social de un trabajo asalariado relativamente estable dentro de la totalidad del trabajo dependiente— cobró forma en Europa occidental solamente durante las décadas del llamado 'fordismo', con importantes diferencias y dramáticos desequilibrios según las historias de cada país o región.

Desde este punto de vista, el trabajo asalariado entendido como 'relación laboral normal' parece tener una historia bastante breve. Y es un claro candidato a considerarse un ejemplo paradigmático de los 'clichés simplificados' que conforman la 'figura imaginaria' de Europa a la que Chakrabarty se refiere críticamente al comienzo de *Provincializing Europe*. En sus trabajos seminales sobre la 'invención del trabajo libre' y el desarrollo del capitalismo en el mundo anglo-estadounidense, Robert J. Steinfield ha señalado los modos variopintos en los que presiones 'no pecuniarias' (penales, administrativas, sociales, morales) para forzar al trabajo caracterizaron el desarrollo de las relaciones de empleo en Inglaterra hasta finales del siglo XIX. El trabajo asalariado 'libre', como demuestra Steinfeld, no era el producto de contrataciones libres en mercados libres, sino más bien el resultado de "las restricciones que se imponían a la libertad de contratación por parte de la legislación social y económica adoptada durante el último cuarto del siglo [XIX]" bajo la presión de dramáticas luchas obreras. Llega aún más lejos, invitándonos a abandonar cualquier lectura 'historicista' de la historia del trabajo, invirtiendo nuestra perspectiva para, por ejemplo, hacernos repensar, desde el punto de vista del trabajo forzado y la esclavitud, la historia de las relaciones de empleo en Estados Unidos, donde los límites a la libertad de contratación eran por supuesto de naturaleza diferente con respecto a Inglaterra[22].

Una vez más nos enfrentamos aquí, desde la perspectiva de la historia del trabajo y del capitalismo en Estados Unidos, con la problemática de cómo persiste la 'acumulación primitiva'. Los historiadores marxistas,

con demasiada frecuencia, han ubicado de manera restringida en el comienzo de la historia capitalista en Estados Unidos procesos 'anómalos' tales como la apropiación de tierras nativas y el empleo de trabajo forzado o esclavo, sin considerar la continua reproducción de tales procesos en la conformación de la ciudadanía y en la composición del trabajo. El 'salario de la blancura', por tomar en préstamo la frase propuesta por Du Bois en 1935 y desarrollada por David Roediger como pieza central de su destacada interpretación de la relación entre raza y clase en la formación de la clase trabajadora en Estados Unidos, corta y atraviesa la figura abstracta del trabajo asalariado 'libre' en ese país hasta hoy, jugando un papel crucial a la hora de producir la singularidad del desarrollo capitalista en Estados Unidos[23]. La 'línea de color' ha fracturado el mercado de trabajo, regulando y limitando radicalmente la movilidad de los individuos no-blancos de un modo que parece contradecir abiertamente una de las afirmaciones marxianas más famosas sobre "el trabajo en general", sobre "la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza":

> Este estado de cosas —escribió Marx en su Introducción a los *Grundrisse* en 1857— alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de sociedad burguesa, en los Estados Unidos. Aquí, pues, la abstracción de la categoría 'trabajo', el 'trabajo en general', el trabajo *sans phrase* [puro y simple], que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por vez primera prácticamente cierta[24].

Mucho más realista en términos históricos es la explicación de Lisa Lowe, quien se basa en una enorme cantidad de investigaciones llevadas a cabo en las últimas décadas. "En la historia de Estados Unidos", arguye en su *Inmigrant Acts*, "el capital ha maximizado sus beneficios, no haciendo 'abstracto' al trabajo, sino precisamente mediante la producción social de la 'diferencia' [...] marcada en términos de raza, nación, origen geográfico y género"[25]. Ni que decir tiene que tal afirmación no es sólo válida para Estados Unidos (aunque su validez para Estados Unidos es de especial importancia si tenemos en mente la cita anterior de Marx): la historia de América Latina nos ofrece por ejemplo una rica variedad de plasmaciones de los diversos modos en que la 'producción social de la diferencia' jugó un papel central en la subsunción del trabajo en el capital. Ello también se reflejó en las formas variopintas y con frecuencia salvajes de resistencia y de lucha del trabajo vivo contra su subsunción. Como hemos aprendido de Michael Taussig, "el amigo del diablo es mi amigo" (*A friend of devil is a friend of mine*) es algo que se cantaba, antes de su interpretación por Grateful Dead, por parte de los trabajadores afroamericanos en las plantaciones de azúcar en Colombia y por los trabajadores indígenas en las minas de plomo en Bolivia, cuando tuvieron que habérselas con los procesos de 'acumulación primitiva' y proletarización. El diablo era para ellos la corporización antropomórfica del capital, y su 'diferencia' les permitía negociar con esa figura en modos que resultarían bastante difíciles para el trabajo abstracto[26].

Está claro por tanto que lo que arriba denominaba 'relación laboral normal' no sólo tiene una corta historia. Lejos de ser 'normal', es en cambio bastante excepcional si tomamos en cuenta el capitalismo histórico en la dimensión global que lo ha caracterizado desde su inicio. Chakrabarty comenzaba su *Rethinking Working Class History* hace más de veinte años discutiendo la idea marxista de que "la libertad de contratación (que dio lugar al mismo tiempo a las relaciones legales de mercado)" deba ser considerada el estándar del capitalismo. Más aún, argüía que "la figura del trabajador invocada en el planteamiento [marxiano] del capital era la de una persona que formaba parte de una sociedad en la que la noción burguesa de igualdad estaba culturalmente arraigada"[27]. El libro de Chakrabarty fue una magnífica contribución a la deconstrucción de estas presuposiciones marxianas, mediante un análisis magistral del entorno social y cultural de los trabajadores de los molinos del yute en Bengala, así como de las formas de su movilización y lucha política.

Mientras que hoy día se ha vuelto dudoso que ni siquiera en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XIX la noción burguesa de igualdad estuviera realmente 'arraigada' en la cultura popular y proletaria, el desarrollo de la llamada historia global del trabajo durante las dos últimas décadas ha ampliado aún más nuestro conocimiento (y refinado nuestra percepción de) la profunda *heterogeneidad* de las formas de subsunción del trabajo en el capital que ha caracterizado al capitalismo histórico. Autores como Marcel van der Linden, por mencionar tan sólo un nombre importante, han mostrado efectivamente cómo el trabajo forzado en sus formas cambiantes ha sido (y sigue siendo) constitutivo de la amplia matriz de relaciones y acuerdos que conforman la historia y el presente del capitalismo en su alcance global. Basándose en el presupuesto de que el trabajo asalariado 'libre' es sólo uno de los múltiples modos en los que el capitalismo transforma la fuerza de trabajo en mercancía, surge un concepto mucho más amplio e inclusivo de 'clase trabajadora global' en el capitalismo histórico y contemporáneo. Los trabajadores subalternos, de acuerdo con Van der Linden, "componen un grupo variopinto, que incluye esclavos en cautiverio, aparceros, pequeños artesanos y asalariados. Es la dinámica histórica de esta 'multitud' la que creo que deberían intentar comprender los historiadores del trabajo"[28].

Dada la importancia que el trabajo forzado (y las numerosas formas intermedias entre el trabajo forzado y el 'libre') tiene en las nuevas perspectivas abiertas por la historia global del trabajo, resulta útil recordar que la imagen de la esclavitud misma ha sido revisada en profundidad por estudiosos de las últimas décadas, quienes de alguna manera han ampliado el trabajo pionero realizado en la década de 1930 por intelectuales negros y activistas radicales como W.E.B. Du Bois y C.L.R. James. Los historiadores de la esclavitud en las Américas han subrayado por ejemplo durante largo tiempo que las relaciones de trabajo esclavo en las plantaciones eran constantemente negociadas y contestadas por las prácticas subjetivas de los esclavos, abriendo así la posibilidad de arrojar luz no solamente sobre las enormes diferencias, sino también las asombrosas semejanzas que ese trabajo esclavo guarda con las dinámicas del trabajo asalariado. "Ambos consistían en relaciones negociadas", escribe Robert Steinfeld, "en las que el poder del trabajo [tanto asalariado como esclavo] es en última instancia el mismo: el poder de abandonar el trabajo y el poder de trabajar menos o peor de lo posible"[29]. Se han extraído conclusiones parecidas en las investigaciones críticas de los intentos de domesticar al "trabajador animal" del Sureste Asiático, por tomar prestado el título del libro de Jan Berman[30].

Ni que decir tiene que este impresionante corpus de investigación histórica plantea una vez más un reto teórico radical. Por decirlo lisa y llanamente: al contrario de lo que la economía política clásica y Marx argumentaron, el trabajo asalariado 'libre' ya no se puede presentar como el estándar y la norma capitalista. Si combinamos las teorías de Marcel van der Linden y de Yann Moulier Boutang, deberíamos más bien hablar de una multiplicidad de formas de trabajo 'dependiente', que van de la esclavitud al trabajo informal, del trabajo asalariado al trabajo formalmente independiente[31]. Las múltiples maneras en que la fuerza de trabajo se mercantiliza y subsume en el capital tienen su correlato en la institución de una multiplicidad de formas y relaciones sociales de dependencia, en la institución de una 'heteronomía'.

Creo que sobre este telón de fondo deberíamos leer la interpretación que Chakrabarty ofrece del concepto de trabajo abstracto en *Provincializing Europe*. Resulta útil hacer una puntualización preliminar: este concepto cumple múltiples funciones y tiene varios significados en la crítica marxiana de la economía política, algunos de los cuales no fueron discutidos plenamente en el libro de Chakrabarty. Resulta importante señalar en especial que el 'trabajo abstracto' facilita por ejemplo imaginar y representar la unidad entre los 'trabajadores del mundo', mientras que la indiferencia hacia cualquier tipo de trabajo específico que constituye esa unidad

permite una de las más memorables definiciones del antagonismo que impregna la sociedad capitalista, según la cual el trabajo es al mismo tiempo "la pobreza absoluta como objeto" y "la posibilidad general de la riqueza como sujeto y como actividad" (Marx, *Grundrisse*). Esto se torna posible, para Marx, sólo en tanto en cuanto el trabajo tiene subjetivamente "la misma totalidad y abstracción en sí" que caracteriza al capital. Y es desde este punto de vista que Marx puede imaginar —como afirma en *El Capital*— una actividad humana *más allá* del trabajo, vislumbrar un "ámbito de libertad" más allá del ámbito de la "necesidad", más allá del "trabajo determinado por la necesidad y la finalidad exterior".

No obstante, considero que el análisis teórico que Chakrabarty hace del 'trabajo abstracto' en *Provincializing Europe* establece un umbral fundamental para cualquier discusión que quiera ir más lejos sobre el particular. Disociándolo del concepto de 'trabajo concreto' y planteándolo en oposición al 'trabajo vivo', abre la posibilidad de comprender las diversas modalidades de apropiación y captura, por parte del capital, del trabajo que —en tanto *vivo*— es inherentemente múltiple. Esta multiplicidad, sin embargo, no debe ser confundida con la heterogeneidad de los modos de subsunción (de apropiación y captura) del trabajo vivo en el capital. Esta última heterogeneidad surge de la diversidad de 'encuentros' (por utilizar una categoría marxiana cuya importancia ha sido subrayada por Louis Althusser en sus últimos escritos) entre el capital y el trabajo[32]. Lo que está en juego en estos encuentros es el reforzamiento violento de lo que Chakrabarty llama "la hermenéutica del capital", del trabajo abstracto como medida del valor y como rasgo fundamental a la hora de determinar "cómo el capital hace legible la actividad humana"[33].

4. De la vida y la muerte

Un par de páginas antes de esta última cita, Chakrabarty plantea la misma idea de manera ligeramente diferente. "Marx decodifica el trabajo abstracto", escribe, "como la matriz hermenéutica a través de la cual el capital *nos exige* leer el mundo"[34]. Es este momento de interpelación (por utilizar una vez más la terminología althusseriana) lo que sitúa la constitución del sujeto en el mismísimo centro de la escena en la que el capital se encuentra con el trabajo vivo. Se podría añadir que para Marx el trabajo abstracto no es sólo la medida mediante la cual el trabajo como tal es evaluado y explotado por el capital en el proceso productivo. 'El trabajo humano en abstracto' es además el esqueleto 'fantasmático' (la 'sustancia social') de la forma-mercancía, la objetividad espectral que también modela la esfera de la circulación e itera la interpelación del capital más allá de la jornada de trabajo, mediante la llamada seductora de la mercancía. Desde el punto de vista de la constitución del sujeto, una primera respuesta a la pregunta planteada en el título de este ensayo se hace ahora posible, al menos a un nivel 'epistémico'. Se puede decir que hay al menos *tres* historias del trabajo, a las que corresponden sendos procesos de constitución y de luchas del sujeto. *Primero*, tenemos la historia modelada por la interpelación del capital, que se corresponde con la necesidad que el capital tiene de utilizar el trabajo abstracto como 'matriz hermenéutica' y como medida, con el fin de 'hacer legible' la actividad humana y traducirla en el lenguaje del valor. *Segundo*, tenemos la historia modelada por la mezcla cambiante de múltiples modalidades de subsunción del trabajo en el capital que caracteriza a diferentes constelaciones históricas y geográficas del capitalismo. *Tercero*, tenemos la historia modelada por la heterogeneidad constitutiva del propio trabajo vivo, que cristaliza en formaciones políticas, sociales y culturales móviles, pero que no obstante permanece abierta a ese elemento de singularidad que plantea un reto radical a la posibilidad misma de representación histórica, teórica y política.

Gayatri Spivak comprendió a su manera este último punto en 1985, cuando escribió que "lo subalterno es

necesariamente el límite absoluto del lugar en el que la historia es narrada en forma lógica"[35]. No debemos sin embargo acobardarnos ante un reto que no es nuevo. "La vida presenta una multiplicidad infinita de acontecimientos que surgen y desaparecen de manera sucesiva y simultánea, tanto 'dentro' como 'fuera' de nosotros", escribió Max Weber en 1904. E incluso si nos concentramos en un solo 'objeto' a fin de comprenderlo en su totalidad —añadió en una suerte de vena spinoziana—, su singularidad misma resulta evasiva, puesto que la multiplicidad de objetos que la constituyen ("la infinidad absoluta de su multiplicidad") tiende a hacer explotar su unidad y a frustrar nuestro intento de describirlo de una vez por todas. Existe un elemento de arbitrariedad irracional (Weber diría de "fe") en la constitución misma de todo "objeto de investigación"[36]. En la medida en que tenemos que hacer reflejar, en nuestros procedimientos metodológicos y en nuestras prácticas investigadoras, la heterogeneidad radical del trabajo vivo, tanto más hemos de promover la búsqueda de marcos teóricos que nos permitan escribir historias del trabajo conscientes en la teoría de las múltiples capas de temporalidades que en ellas se entrecruzan.

En *todos* los tres niveles que he diferenciado esquemáticamente podemos localizar historias de lucha y resistencia —sean de organización centralizada o autónomas— que producen interrupciones y modificaciones en el 'desarrollo' del capitalismo. Esto nos lleva, como ha argumentado por ejemplo John Chalcraft, a la necesidad de "pluralizar el capital". Estoy de acuerdo con él en que los "múltiples regímenes de producción y explotación" que componen la historia y el presente del capitalismo tienen que ser investigados más allá de cualquier prejuicio "economicista", porque su construcción no se basa "solamente en la forma-mercancía, sino también en la guerra, el estado, el imperialismo, la lucha política, la ciudadanía, las relaciones capital/trabajo, la sindicalización, el racismo, el género y así sucesivamente"[37]. Aun así, este énfasis puesto en los elementos de multiplicidad y pluraridad no debe llevarnos a subestimar o incluso obviar el momento de unidad que forma parte del concepto mismo y la propia lógica del capital, lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari llamaron su "axiomática", es decir, la necesidad de traducir la actividad humana en el lenguaje del valor mediante la 'matriz hermenéutica' del trabajo abstracto, así como el conjunto de relaciones sociales que surgen de esta necesidad[38].

Sabemos que el concepto de trabajo vivo fue desarrollado a fondo por Marx en los *Grundrisse*, donde lo utilizaba para diferenciar el 'trabajo como subjetividad' del trabajo 'pasado' y 'muerto' objetivado en las máquinas. Chakrabarty discute las relaciones que existen entre este concepto marxiano y las reflexiones de Hegel sobre la 'vida' en su *Lógica*[39]. La amenaza de 'desmembramiento' que acecha la unidad del 'cuerpo vivo' bien podría haber sido una de las preocupaciones principales de Marx en su utilización del concepto de trabajo vivo, y de hecho podemos localizar esta preocupación en las páginas memorables que dedica a la historia de la maquinaria y la industria moderna en el Tomo I de *El Capital*.

Aun así, me inclino a leer la sección sobre la 'vida' en la *Lógica* de Hegel de una manera ligeramente diferente a la propuesta por Chakrabarty. Lo que me gustaría resaltar es el énfasis puesto por Hegel en el *dolor* como "la prerrogativa de las naturalezas vivas (*das Vorrecht lebendiger Naturen*)": es por medio del dolor, añade Hegel, que las naturalezas vivas descubren que "son en sí la negatividad de ellas mismas", y que "esta negatividad suya existe en ellas". Ésta es la razón por la que, como ha argumentado Eugène Fleischmann en su interpretación de la *Lógica*, Hegel puede escribir en la *Enciclopedia* que la muerte, más allá de representar la amenaza de 'desmembramiento' del cuerpo vivo, es también su 'verdad', puesto que "la muerte de la vitalidad individual y meramente inmediata es el despliegue del espíritu" (*das Hervorgehen des Geistes*)"[40].

Teniendo en mente esta conexión entre, por una parte, el análisis hegeliano de la vida, las 'naturalezas vivas' y

los cuerpos, y, por otra parte, la manera en que Hegel trata el dolor y la muerte, podemos imaginar que Marx no estaría especialmente satisfecho con incorporar el concepto hegeliano de vida —con sus siniestros efectos secundarios— a su conceptualización del trabajo. Si bien Marx, por supuesto, compartía el énfasis hegeliano en la naturaleza finita de los cuerpos vivos, la referencia al 'despliegue' del espíritu en relación a la muerte no podía sino parecerle justificativa de la desigual distribución del 'dolor' en el trabajo y en la actividad de los sujetos construidos como iguales. En la *Fenomenología del espíritu*, la muerte, el 'señor absoluto', había jugado un papel crucial —con la mediación del 'miedo'— a la hora de trastocar el campo unitario de la subjetividad y partirlo en sirvientes y señores. Pero en la *Lógica*, y aun más en la *Enciclopedia*, tendía más bien a recomponer el campo de la subjetividad en el seno del "despliegue del espíritu". Podemos por tanto presuponer incluso que esta insatisfacción fue una de las razones por las que, tras escribir los *Grundrisse*, Marx volvió al principal interlocutor de Hegel en la sección sobre la 'vida' de su *Lógica*, es decir, Aristóteles. El nuevo concepto que Marx introduce en el Tomo I de *El Capital*, 'fuerza de trabajo' (*Arbeitskraft*), muestra pistas evidentes de su compromiso con Aristóteles, que ya se hacían visibles en su utilización del concepto 'capacidad de trabajo' (*Arbeitsvermögen*) en los *Grundrisse*[41].

Lo que me interesa aquí es el hecho de que el concepto de fuerza de trabajo resume tanto la abstracción que ejecuta el capital en el proceso de mercantilización como la multiplicidad inherente a la 'vida'. De alguna manera, la tensión y la colisión que se dan entre el trabajo abstracto y el trabajo vivo quedan así reinscritas en el concepto de fuerza de trabajo, que es ya 'habitada' por el capital mediante la forma-mercancía. Pero ahora, tal y como Paolo Virno ha subrayado especialmente en su análisis de la naturaleza 'biopolítica' de la fuerza de trabajo, la multiplicidad de la vida es presentada como *potencia* que se distingue del trabajo real[42]. "Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole" (Marx). La diferenciación entre fuerza de trabajo y trabajo es crucial para fundamentar la teoría marxiana de la explotación, puesto que abre una distancia entre el contrato —en el que la fuerza de trabajo es mercantilizada e intercambiada por salario— y el 'ejercicio' y el 'consumo' de su valor de uso en el proceso de trabajo (en la "morada oculta de la producción"), en el que se produce más valor del que se remunera mediante el salario[43].

Mientras que el concepto de 'fuerza de trabajo' se ha considerado —y desacreditado— frecuentemente como 'economicista', pienso que subrayar sus dimensiones 'biopolíticas' y 'potenciales' nos permite poder desarrollar y profundizar en las tensiones, la violencia y las líneas de antagonismo y conflicto que surgen de la inscripción de la vida en el concepto de capital. La oposición misma entre un enfoque 'economicista' y otro 'culturalista' debe ser superada una vez se descubre que la captura y el mando sobre la vida como tal es lo que opera en el corazón del capitalismo. Y la producción de subjetividad podría emerger de ahí como el principal campo de investigaciones críticas del capitalismo tanto histórico como contemporáneo. La oposición entre el dinero y la fuerza de trabajo es en efecto para Marx, como sabemos, la oposición entre dos modalidades de subjetivación por completo diferentes: en una, la relación del sujeto con el mundo está mediada por el poder social acumulado en la forma del dinero; en otra, la relación del sujeto con el mundo depende de la potencia de aquél. Cuando el dinero y la fuerza de trabajo se toman en consideración desde este punto de vista, la frontera misma entre la economía y la cultura parece difuminarse[44].

Lo que hace especialmente importante a la fuerza de trabajo en el contexto de nuestra discusión sobre la constitución del sujeto es que señala incluso el proceso necesario de *separación* (de abstracción) de las "capacidades mentales y físicas" de "aquello que las contiene" (el "cuerpo vivo") y que lógicamente precede a

la relación capitalista de producción. Este proceso de separación, como sabemos, corta y atraviesa los cuerpos y las "almas" humanas (el "cerebro, músculos y nervios", por citar de nuevo a Marx) en la escena de la llamada 'acumulación primitiva'. Pero una lectura 'no historicista' de esta escena nos ha llevado ya a localizar su repetición continua en todo el curso del desarrollo capitalista. La tensión entre la vida y la muerte (con el 'trabajo muerto' acumulado en la forma del capital que impone la norma abstracta para 'vampirizar' a los vivos) tiene ahora lugar en el concepto de fuerza de trabajo, y el trabajo vivo se plantea como un exceso necesario, podríamos incluso decir como un afuera constitutivo de la relación capitalista misma.

5. Globalizar el dilema poscolonial

Energía, agitación, movimiento, movilidad, son términos utilizados por Marx a la hora de describir el trabajo como actividad vital, tal y como ha recalcado recientemente Nicholas De Genova, señalando la especial importancia de tales elecciones terminológicas en una era de movilidad y migración sin precedentes del trabajo vivo[45]. Reducir esta energía a la medida del trabajo abstracto, disciplinar este movimiento significa producir el conjunto de condiciones políticas, legales, sociales y culturales que aseguran el 'abastecimiento' continuo de fuerza de trabajo como mercancía al 'mercado de trabajo'. La diferenciación entre la fuerza de trabajo y sus 'portadores' (los cuerpos vivos) nos permite captar analíticamente el espacio en el que opera la "producción social de la diferencia" (Lowe), por ejemplo mediante criterios como el género y la raza, que modelan radicalmente (lo que quiere decir de manera estructural y originaria, no secundaria) la relación de cada sujeto singular con su fuerza de trabajo, la modalidad mediante la cual un sujeto singular accede a su 'potencia'. Es por esto que el concepto de fuerza de trabajo —de acuerdo con la lectura que intento hacer en Marx y más allá de él— no nos remite ni a una concepción abstracta del trabajo ni a una imagen universal de la clase trabajadora como sujeto político homogéneo. Tanto el abastecimiento de fuerza de trabajo como su explotación por el capital pueden suceder a través de una multiplicidad de vías, en correspondencia con la heterogeneidad de los modos de captura y subsunción del trabajo vivo, tal y como ya he insistido más arriba. Esto significa que podemos utilizar el concepto de fuerza de trabajo sin referirnos necesaria ni exclusivamente al trabajo asalariado contratado ni al modelo abstracto y universal del 'sujeto portador de derechos'.

Debería estar claro a estas alturas que lo que propongo no es una especie de retorno al marxismo o a los conceptos marxianos como tales. Si bien estoy convencido de que estos últimos aún contienen potencialidades críticas incluso inexploradas, también soy consciente de sus deficiencias formales, lo que ha sido por ejemplo analizado recientemente por Marcel van der Linden y Karl Heinz Roth en sus contribuciones a un importante libro recientemente publicado en Alemania. Inspirados por las investigaciones llevadas a cabo por la historia global del trabajo y combinándolas con una larga tradición de crítica feminista, muestran convincentemente que los conceptos de Marx sobre la clase trabajadora y el trabajo se construyeron a propósito de un segmento singular de la población mundial trabajadora, y por tanto no logran captar por completo la diversidad de la realidad y de las experiencias subjetivas del trabajo dependiente bajo el capitalismo. Roth y Van der Linden añaden incluso que deberíamos ser conscientes de que, en tanto en cuanto la distinción clave entre 'trabajo' y 'actividad' no existe en muchas lenguas europeas, su utilización 'transcultural' es problemática, aunque no imposible[46].

El concepto mismo de fuerza de trabajo, que he intentado interpretar desde el punto de vista de la constitución del sujeto en mi recensión de la lectura que Chakrabarty hace de la relación entre trabajo abstracto y trabajo vivo, no está en absoluto libre de los defectos que se derivan del acento que Marx pone en el trabajo

asalariado 'libre' como la relación laboral estándar bajo el capitalismo. El concepto de fuerza de trabajo fue construido por Marx precisamente con el fin sostener y dotar de una base teórica a esta tesis. El fantasma de la esclavitud (tanto la esclavitud en cautiverio como el 'salario esclavo') obsesionó a Marx desde que empezó a implicarse en la crítica de la economía política. El proletario, escribió Engels en *La condición de la clase obrera en Inglaterra* (1845), es, "en la ley y en los hechos, el esclavo de la burguesía, la cual puede decretar la vida o la muerte de aquél". Al distinguir entre fuerza de trabajo y trabajo, Marx creía haber sentado las bases de una teoría de la relación entre capital y trabajo capaz de captar tanto la peculiaridad del capitalismo moderno, basado en el trabajo 'libre' y no en la esclavitud, como la realidad de la explotación subyacente en esa relación. Al contrario que muchos puntos de vista 'marxistas' que denigran la ley como un mero elemento 'superestructural', ésta jugaba un papel constitutivo en el argumento de Marx, quien escribió en el Tomo I de *El Capital* que resulta necesario que el obrero "sea propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona. Él y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de poseedores de mercancías dotados de los mismos derechos, y que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son personas jurídicamente iguales".

El contrato de trabajo asalariado 'libre', como sabemos, dice fundamentarse en este encuentro entre sujetos 'iguales', y Marx lo presenta como un contrato que se efectúa a través de una mercancía específica, la fuerza de trabajo, que se *vende* y se *compra*. Sin embargo, como ha argumentado Thomas Kuczynski entre otros, si tenemos en mente la definición marxiana de fuerza de trabajo, y en especial el hecho de que ésta es inseparable de su 'contenedor', el cuerpo vivo del proletario, resulta entonces bastante sencillo comprender que es lógicamente imposible *vender* fuerza de trabajo como una mercancía en el 'mercado de trabajo'. El acto mismo de vender presupone la alienación de un bien, y esta alienación sucede sólo en el caso que Marx intentaba eliminar en las dinámicas estándar del capitalismo moderno, es decir... la esclavitud[47]. Es cierto que Marx añade que "para que perdure esta relación es necesario que el poseedor de la fuerza de trabajo la venda siempre por un tiempo determinado, y nada más, ya que si la vende toda junta, de una vez para siempre, se vende a sí mismo, se transforma de hombre libre en esclavo, de poseedor de mercancía en simple mercancía". Pero *vender* un bien "por un tiempo determinado" es realmente una variante legal de contrato muy peculiar, y debemos tener presente que Marx era muy cuidadoso en sus usos terminológicos y conceptuales, mientras que, al mismo tiempo, sus estudios juveniles lo hicieron un cualificado experto en Derecho. Llama la atención que propusiera una construcción legal tan extraña, acabando por inscribir el fantasma de la esclavitud en la estructura misma del trabajo asalariado 'libre'[48]. Antes que de compra y venta de fuerza de trabajo, parece más adecuado hablar de diversas formas de 'alquilarla': lo que nos permitiría comprender la heterogeneidad de modalidades de subsunción del trabajo vivo que, como hemos enfatizado en las páginas precedentes, caracterizan al capitalismo histórico. Más aún, ello nos permite entender otro hecho importante, cual es la función que cumplen una multitud de 'intermediarios' y agencias legales, informales, ilegales que intervienen entre los trabajadores y los empleadores. Resulta fácil apreciar que hablamos aquí de características que no sólo modelaron el capitalismo 'histórico', sino que también son constitutivas del capitalismo global contemporáneo. Una vez liberado del vínculo unilateral con el trabajo asalariado 'libre' y si consideramos que se trata de la vida en su forma potencial, el concepto de fuerza de trabajo da cuenta con precisión de cómo el valor de aquello que se produce por parte de la cooperación social es 'capturado' desde fuera del proceso de producción, siendo esto lo que caracteriza cada vez más al capitalismo financiero; más aún, nos permite captar en la teoría cómo se extiende el trabajo impago en el marco de los procesos contemporáneos de precarización y flexibilización del trabajo[49].

Las tres historias del trabajo que he intentado forjar en este ensayo apuntan por tanto también a líneas de investigación y de análisis crítico de la composición contemporánea del trabajo vivo. Como ya he remarcado, al 'provincializar' Europa se produce una nueva mirada sobre la propia Europa. La crisis del fordismo ha producido también aquí, en el interior de lo que fueron los territorios 'metropolitanos', la heterogeneidad radical de relaciones de trabajo que fue durante mucho tiempo característica del mundo colonial, abriendo así un espacio en el que tiene sentido hablar de 'capitalismo poscolonial'. Es concretamente —aunque no exclusivamente— en la gestión, la vigilancia y el control del trabajo migrante donde se hacen más visibles los indicios de cómo se repite la 'acumulación primitiva'. No sólo en el caso de Europa. En muchos de sus escritos recientes, Ranabir Samaddar ha descrito, por ejemplo, la profunda heterogeneidad de las relaciones de trabajo que se entrecruzan en la composición del trabajo vivo en la India contemporánea, lo cual indica, al mismo tiempo, un tipo diferente de globalización, una que podríamos llamar globalización subalterna, que acompaña a la globalización capitalista[50]. La migración y las prácticas de movilidad juegan un papel clave en esta globalización subalterna, y al mismo tiempo los regímenes de control del trabajo migrante producen efectos sobre las condiciones de las diversas figuras y posiciones subjetivas que componen el trabajo vivo contemporáneo.

Cada vez más, el capitalismo global se define por estos elementos de heterogeneidad, por la existencia simultánea y estructuralmente relacionada de la 'nueva economía' y las maquilas, de la corporativización del capital y la acumulación en sus formas 'primitivas', de los procesos de financiarización y el trabajo forzado. Bajo estas condiciones, la petición que Samaddar hace de "globalizar el dilema poscolonial" constituye una buena sugerencia, que apunta en el sentido de desarrollar una teoría del 'capitalismo poscolonial'. Y una vez más, siguiendo la observación de Chakrabarty, deberemos tener en mente "el hecho de que el capitalismo global muestra algunas características comunes, aun cuando cada instancia del desarrollo capitalista tiene una historia única". Esto significa que una teoría crítica del capitalismo poscolonial debe manejar conceptos 'universales' con cuidado. El mismo adjetivo 'poscolonial' se refiere pertinentemente a la existencia de diferentes escalas, lugares e historias en el interior de la estructura contemporánea del capitalismo, lo cual se pierde fácilmente en las teorías del capitalismo 'global'. Para desarrollar esta teoría será necesario —poniéndolo en los términos que emplea Chakrabarty en su introducción a *Provincializing Europe*— "reconocer la necesidad 'política' de pensar en términos de totalidades mientras que, al mismo tiempo, desestabilizamos el pensamiento totalizador poniendo en juego categorías no-totalizadoras"[51]. Esto resulta de especial importancia cuando intentamos describir y prever las dinámicas de formación del sujeto, los movimientos y las luchas que se enfrentan al capitalismo, produciendo de un modo localizado y situado las condiciones para trascenderlo. Lejos de buscar viejos o nuevos sujetos universales, debemos en cambio investigar los tensos procesos que, impulsados por el conflicto, produzcan las condiciones *comunes* que abran nuevas formas de habitar el mundo. En la era del Antropoceno, esto quizá sea más urgente que nunca[52].

Una versión anterior en inglés de este texto fue publicada en Postcolonial Studies*, nº 14 (2), 2011, págs. 151-170.*

---

[1] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

[2] Amitav Ghosh, *The Shadow Lines*, Ravi Dayal, Delhi, 1988, pág. 21. Véase también Amitav Ghosh y Dipesh Chakrabarty, "A Correspondence on *Provincializing Europe*", en *Radical History Review*, nº 83, 2002, págs. 146-172 (con una introducción a cargo de Duane Corpis en págs. 143-145, de la cual tomo la cita).

[3] Amitav Ghosh, *Sea of Poppies*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2008. Sobre la traducción y la modernidad, véase Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis y Londres, 1997; así como Sandro Mezzadra, "Vivir en transición. Hacia una teoría heterolingüe de la multitud", en *transversal: translating violence*, junio de 2007, <http://eipcp.net/transversal/1107/mezzadra/es>.

[4] Véase, por ejemplo, Étienne Balibar, "What is a Border?", en *Politics and the Other Scene*, Verso, Londres, 2002, págs. 75-86.

[5] Carlo Galli, *Political Spaces and Global War*, Adam Sitze (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010, pág. 54.

[6] Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Colección Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2011. Como referencia sobre las caras 'necropolíticas' de la modernidad, véase Achille Mbembe, "Necropolitics", en *Public Culture*, nº 15 (1), 2003, págs. 11-40.

[7] Véase por ejemplo Dilip Parameshwar Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities*, Duke University Press, Durham y Londres, 2011.

[8] Sybille Fischer, *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham y Londres, 2004, págs. 24 y 22 respectivamente.

[9] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, op. cit., pág. 4.

[10] Véase Sanjay Seth, *Subject Lessons. The Western Education of Colonial India*, Duke University Press, Durham y Londres, 2007.

[11] Véase especialmente Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Buenos Aires, 1993. Sobre los paralelismos entre Chakrabarty y Koselleck, véase Sandro Mezzadra y Federico Rahola, "La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global", en Sandro Mezzadra (ed.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.

[12] Johann Gottfried Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik der Kritik der Reinen Vernunft*, J.F. Hartknecht, Leipzig, 1799, págs. 75-76.

[13] Véase David Montgomery, *Citizen Worker*, Oxford University Press, Nueva York, 1993; y Evelyn Nakano Glenn, *Unequal Freedom. How Race and Gender Shaped American Citizenship and Labor*, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 2004.

[14] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, op. cit., pág. 53.

[15] Véase Thomas Humphrey Marshall, *Citizenship and Social Class, and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950; Antonio Negri, *Il lavoro nella Costituzione*, ombre corte, Verona, 2009; Étienne Balibar, *Politics and the Other Scene*, op. cit.

[16] Véase Kalyan Sanyal, *Rethinking Capitalist Development. Primitive Accumulation, Governmentality & Post-Colonial Capitalism*, Routledge, Londres, 2007.

[17] Véase Giuseppe Cocco y Antonio Negri, *Global. Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

[18] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, op. cit., pág. 63.

[19] Ibid., pág 66.

[20] Ibid., pág. 47.

[21] Véase Sandro Mezzadra, "The Topicality of Pre-History. A New Reading of Marx's Analysis of 'So-Called Primitive Accumulation'", en *Rethinking Marxism*, nº 3 (23), 2011, págs. 302-321.

[22] Robert J. Steinfeld, *The Invention of Free Labor. The Employment Relation in English and American Law and Culture, 1350-1870*, University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 1991, pág. 9; y *Coercion, Contract, and Free Labor in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 2001, págs. 4-6 y 10.

[23] Véase W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction in America 1860-1880*, The Free Press, Nueva York, 1998, pág. 700; y David R. Roediger, *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*, Verso, Londres, 1999.

[24] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo I , traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI, México D.F., 1971 (2002), pág. 25. Esta frase resulta aún más chocante si pensamos que Marx escribió lo siguiente sobre Estados Unidos unos pocos años después en *El Capital*: "El trabajo cuya piel es blanca no puede emanciparse allí donde se estigmatiza el trabajo de piel negra". Con toda seguridad, Marx estaba convencido de que la Guerra Civil y la Proclamación de Emancipación ponían fin a la era en la que "la esclavitud desfiguraba una parte de la República"; pero, independientemente de lo que uno pueda pensar sobre esta opinión, la *Introducción* a los *Grundrisse* fue escrita en 1857, cuando el trabajo estaba sin duda "estigmatizado en una piel negra". En cualquier caso, el compromiso y los escritos de Marx sobre la Guerra Civil constituyeron un hito que perfiló sus posiciones con respecto a Estados Unidos. [Todas las citas de *El Capital* están extraídas de la edición de Pedro Scaron y traducción de León Mames para Siglo XXI Editores, México y Buenos Aires (NdT).]

[25] Lisa Lowe, *Inmigrant Acts. On Asian American Cultural Politics*, Duke University Press, Durham y Londres, 1996, págs. 28-29.

[26] Véase Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980.

[27] Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working Class History. Bengal 1890 to 1940*, Princeton University Press, Princeton, 1989, pág. 3.

[28] Marcel van der Linden, *Workers of the World. Essays Toward a Global Labor History*, Brill, Leiden y Boston, 2008, pág. 32.

[29] Robert J. Steinfeld, *Coertion, Contract, and Free Labor in the Nineteenth Century*, op. cit., pág. 8. Resulta especialmente importante para nuestros análisis, de entre los trabajos recientes sobre la esclavitud en Estados Unidos, el libro de Stephen M. Best, *The Fugitive's Property. Law and the Poetics of Possession*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2004, que discute en extenso la legislación esclavista y la propiedad intelectual, en tanto que "dos esferas excéntricas a la ley de propiedad real que buscaban expandir enérgicamente la propiedad hacia lo efímero y evanescente, ayudando a redefinir la esencia misma de la propiedad en [los Estados Unidos] del siglo XIX" (pág. 16). Aún más importante para nuestro análisis crítico de los conceptos marxianos de 'fuerza de trabajo' y trabajo asalariado 'libre', que desarrollaremos más abajo, es la manera en que Best estudia "los dos cuerpos del esclavo" y la distinción que muchos apologistas del esclavismo hacen entre la persona del esclavo o la esclava, que según ellos no se habría de considerar una propiedad, y su trabajo, que sí lo sería (véase por ejemplo págs. 8-9).

[30] Jan Berman, *Taming the Coolie Beast. Plantation Society and the Colonial Order in Southeast Asia*, Oxford University Press, Delhi y Nueva York, 1989.

[31] Véase Yann Moulier Boutang, *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Akal, Colección Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2006; y Marcel van der Linden, *Workers of the World*, op. cit. (véase pág. 33 para una discusión del concepto de 'heteronomía instituida' de Cornelius Castoriadis, que mencionaré a continuación).

[32] Véase Louis Althusser, *Philosophy of Encounter. Later Writings 1978-1987*, Verso, Londres, 2006.

[33] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, op. cit., pág. 58.

[34] Ibid., pág 55, el énfasis es mío.

[35] Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Ranajit Guha y Gayatry Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Nueva York, 1988, pág. 16.

[36] Max Weber, "La objetividad cognitiva de la ciencia social y de la política social", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006.

[37] John Chalcraft, "Pluralizing Capital, Challenging Eurocentrism: Toward Post-Marxist Historiography", en *Radical History Review*, nº 91, 2005, pág. 28.

[38] Resulta útil recordar que el dominio de esta axiomática produce, de acuerdo con Deleuze y Guattari, un "isomorfismo" que debe ser investigado tanto "intensivamente" (es decir, en el seno de cada "formación social") como "extensivamente" (es decir, en la escala mundial del capitalismo moderno). Pero, como Deleuze y Guattari nos recuerdan, sería erróneo tomar al isomorfismo por una homogeneidad: más bien permite —incluso "incita", escriben ellos— una gran heterogeneidad social, temporal y espacial. Se puede apreciar aquí un interesante paralelismo con el énfasis que Chakrabarty pone en las "características comunes" que muestra el capitalismo global, al mismo tiempo que "cada instancia del desarrollo capitalista tiene una historia única". Véase Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1988.

[39] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, op. cit., pág. 60-61.

[40] Véase Eugène Fleischmann, *La science nouvelle ou La logique de Hegel*, Plon, París, 1968, capítulo 11. Las citas de Hegel están tomadas de *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica* (§ 222) [varias ediciones en castellano].

[41] Véase el análisis textual detallado de Michel Vadé, *Marx penseur du possible*, Meridiens Klinksieck, París, 1992, págs. 269-291.

[42] Véase Paolo Virno, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, Paidós, Buenos Aires, 2003. Escribe Marx en el Tomo I de *El Capital*: "El uso de la fuerza de trabajo es el trabajo mismo. El comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo trabajar a su vendedor. Con ello este último llega a ser efectivamente lo que antes era sólo potencialmente: fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, obrero".

[43] Se puede seguir el hilo de esta distinción tal y como se elabora en los *Grundrisse*: el obrero —escribe Marx a propósito del intercambio entre capital y trabajo— vende su mercancía, el trabajo, que tiene un valor de uso. Y en tanto mercancía, como cualquier otra mercancía, tiene también un precio, es decir una suma concreta de valores de cambio, una suma específica de dinero, que el capital concede al obrero. El 'trabajo' es aquí, en principio, todavía la mercancía que el obrero 'vende'. Pero unas páginas más adelante leemos que el valor de uso que el obrero ofrece existe como una habilidad (*Fahigkeit*), una capacidad (*Vermögen*) de su existencia corporal, y no existe fuera de ésta.

[44] Véase Sandro Mezzadra, "Bringing Capital Back In: A Materialist Turn in Postcolonial Studies?", en *Inter-Asia Cultural Studies*, nº 12 (1), 2011, págs. 154-164.

[45] Nicholas P. De Genova, "The Deportation Regime. Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement", en Nicholas P. De Genova y Nathalie Peutz (eds.), *The Deportation Regime: Sovereignty, Space and the Freedom of Movement*, Duke University Press, Durham, 2010, págs. 33-65, véase en particular pág. 40.

[46] Véase la introducción de los editores y el capítulo concluyente en Marcel van der Linden y Karl Heinz Roth (eds.), *Über Marx Hinaus. Arbeitsgeschichte und Arbeitsbegriff in der Konfrontation mit den globalen Arbeitsverhältnissen des 21.Jahrhunderts*, Assoziation A, Berlín y Hamburgo, 2009, págs. 7-28 y 557-600.

[47] Thomas Kuczynski, "Was wird auf dem Arbeitsmarkt verkauft?", en Marcel van der Linden y Kark Heinz Roth (eds.), *Über Marx Hinaus*, op. cit., págs. 363-379. Hasta donde yo sé, el primero en plantear este punto de vista crítico fue Franz Oppenheimer, *Die soziale Frage und der Sozialismus. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Marxistischen Theorie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1912, págs. 119-122.

[48] Las analogías entre la esclavitud y el trabajo asalariado fueron por supuesto un asunto clave en las discusiones sobre el trabajo en Europa y en Estados Unidos durante el siglo XIX. La expresión 'salario esclavo' circuló mucho en estas discusiones y fue utilizada también por Marx. Aunque David Roediger (*Wages of Whiteness*, op. cit.) ha subrayado correctamente la ambigüedad de esta expresión cuando era usada en Estados Unidos antes de la Proclamación de Emancipación (dado que tendía a implicar una oposición entre el trabajo blanco 'libre' y el trabajo negro esclavizado), no se debería olvidar que sus significados eran mucho más complejos, e implicaban cuestiones relativas a la propiedad de uno sobre su propia persona —cruciales para el desarrollo del liberalismo desde John Locke— y otras relativas a la venta, la compra y la posesión de la

propiedad humana. "De múltiples maneras", escribe por ejemplo Ami Dru Stanley, "los portavoces del trabajo utilizaron este tema para argumentar que no había una diferencia real entre las relaciones libres mercantilizadas y la esclavitud. Afirmaban no sólo que los esclavos asalariados no tenían la capacidad de vender su tiempo de trabajo separado de sus personas, sino que además esa venta —de un amo a otro— duraba el tiempo total de sus vidas. Dado que las jornadas de largas horas se estiraban por semanas y años, a perpetuidad, el estatuto del asalariado se aproximaba al del esclavo" (Ami Dru Stanley, *From Bondage to Freedom. Wage Labor, Marriage, and the Market in the age of Slave Emancipation*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998, pág. 93). El libro de Stanley es especialmente importante porque sitúa el matrimonio y la vida doméstica junto al trabajo en su análisis crítico de la 'libertad de contratación' en Estados Unidos después de la Proclamación de Emancipación: aunque este punto queda fuera del alcance de este ensayo, es importante recordar aquí cómo las activistas y académicas feministas han remarcado durante los últimos dos siglos las analogías entre la esclavitud, el matrimonio y el contrato de trabajo.

[49] Véase Andrea Fumagalli y Sandro Mezzadra (eds.), *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2009.

[50] Ranabir Samaddar, "Primitive Accumulation and Some Aspects of Work and Life in India in the Early Part of the Twenty-First Century", en *Economic & Political Weekly*, nº 44 (18), 2 de mayo de 2009, págs. 33-42; *The Marginal Nation. Transborder Migration from Bangladesh to West Benghal*, Sage, Nueva Delhi y Londres, 1999; y *The Materiality of Politics*, 2 volúmenes, Anthem Press, Londres, Nueva York y Delhi, 2007, en especial el Volumen I, Capítulo 5 ("Stable rule and unstable populations").

[51] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, op. cit., pág. 21-22.

[52] Hago referencia, por supuesto, a Dipesh Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses", en *Critical Inquiry*, nº 35, 2009, págs. 197-222.
